

A CIDADE MONÁSTICA E A PRESERVAÇÃO DA CIDADE ANTIGA¹

Paula Barata Dias
Universidade de Coimbra

RESUMO

O monaquismo ocidental privilegiou as formas comunitárias do mesmo, ao contrário do que tinha sucedido nas suas origens, no Médio-Oriente e no Egipto. Na Alta Idade Média europeia, este tomou, progressivamente, formas mais complexas e sofisticadas de vida comunitária: ordem e jurisdição, hierarquia vertical e relações horizontais, património e meios de produção, trabalho, gestão do tempo e ocupação do espaço, rituais de celebração da comunidade, estabelecimento de uma fronteira entre o mundo monástico e o exterior, e regulamentação dos contactos com os não pertencentes à comunidade, propósito de estabilidade e de segurança, são elementos que a cultura monástica partilha com a cultura urbana antiga.

É propósito deste trabalho mostrar como os teorizadores do monaquismo da Alta Idade Média, recorrendo às imagens, à linguagem, e aos conceitos da vida urbana do Império Romano, procuraram concretizar não só um projecto espiritual, mas também um modelo de preservação da vida em comunidade que se substituiu, na eficácia e na funcionalidade, às estruturas de suporte da vida urbana no mundo romano.

ABSTRACT

The western monasticism privileged the communitarian forms, despite the dominance of individual monasticism in its origins, in Middle East and in Egypt. The Western monasticism on High Middle Age evolved, progressively, to more complex and sophisticated ways to organize cenobitic life: order and jurisdiction; internal hierarchy and horizontal relationship; patrimony and economy; work; time and space organisation; rituals of communitarian celebration; the setting up of frontiers between inside and outside monastery; the precepts of contact among monastic and non monastic people, the stability and safety purposes are the main aspects shared between monastic culture and ancient roman urban life.

It is our purpose to show that High Medieval Age monastic theories intended to firm a spiritual project, not only achieving a model of preservation of common life inspired on ancient cities, but also producing a temporal alternative to the ruined urban way of life after the Fall of Roman Empire.

¹ Este trabalho insere-se no âmbito do projecto colectivo de investigação do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos dedicado ao tema da Cidade - polis e cosmopolis, actualmente em curso e financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia do Ministério da Ciência e Ensino Superior.

Introdução:

É por todos conhecido, embora não unânime, o facto de ao mundo romano se terem seguido anos, senão séculos, de um abaixamento civilizacional, particularmente notório no espaço romano de cultura latina².

Erguido sobre as cinzas do mundo romano antigo, a expressão do monaquismo no Ocidente privilegiou as manifestações colectivas ou comunitárias, ao contrário do que tinha sucedido nas suas origens no Médio-Oriente e no Egipto, em que dominou o modelo anacóretico ou solitário. De facto, o monaquismo avançou, desde a Antiguidade Tardia até à Alta Idade Média Europeia, em direcção a formas mais complexas e sofisticadas de vida comunitária. Assim, podemos dizer que, nas suas manifestações, a cultura cenóbica partilha com a cultura urbana antiga muitos identificadores comuns. Estabelecimento de uma ordem jurídica; hierarquia vertical e relações horizontais; património e meios de produção; trabalho; gestão do tempo e ocupação organizada do espaço; rituais identitários de celebração da comunidade; estabele-

Foi alvo de uma apresentação sumária no *VII International Medieval Congress de Leeds, Medieval Cities* 9-12 de Julho de 2007, numa sessão dedicada ao tema “City and Monastery IV: monasteries as transmitters of city ideals”. Colhemos sugestões dos colegas que integraram a sessão, pelas quais estamos gratos. Agradeço ao CECH, particularmente à sua Coordenadora, Doutora Maria do Céu Fialho, e à Directora da Linha de Estudos Medievais e Renascentistas que integro, Doutora Nair de Castro Soares, o indispensável apoio e a atenta direcção, estímulos necessários a quem aprende.

² O livro de Bryan Ward Perkins, *A Queda de Roma e o fim da civilização*, Aletheia, Lisboa, 2006, 304 pp., publicado em língua inglesa pela primeira vez em 2005, é o último que conhecemos a apresentar argumentos sólidos de defesa da posição, politicamente incorrecta numa Europa cuja geopolítica foi definida pelos “bárbaros invasores”, de que o fim de Roma foi uma catástrofe civilizacional para os homens que a sofreram. O historiador inglês dá continuidade a uma tese, agora com argumentos mais arqueológicos e factuais do que literários e ideológicos, que já tinha sido apresentada pelo iluminista inglês Edward Gibbon do séc. XVIII em *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788). Também Ferdinand Lot, no princípio do séc. XX seguiu esta linha de interpretação em *La fin du Monde Antique et le debut du Moyen Âge* (1927, trad. port. Ed. 70, 1991). Esta tese do «fim abrupto da civilização» tem sofrido a contestação dos chamados historiadores da Antiguidade Tardia, defensores da tese de que houve, sobretudo, transformação, na qual se destacou o americano Peter Brown “The Later Roman Empire”, *The Economic History Review*, 20, 2, 1967, pp. 327-343; *The World of Late Antiquity*, 1971.

cimento claro de uma fronteira entre o mundo monástico e o exterior associado à regulamentação dos contactos com os não pertencentes à comunidade; propósitos de estabilidade, de segurança e garantias de preservação da comunidade pelos mecanismos de renovação da mesma.

Pretendemos, neste trabalho, mostrar como fizeram parte da teorização monástica da Alta Idade Média a concretização não só de um projecto espiritual, mas também de um modelo de preservação da vida em comunidade, que em grande parte se substituiu, nas suas funções, objectivos e eficácia, a muitas das estruturas de suporte da vida urbana do mundo romano. Assim, a linguagem e os conceitos empregues pela cultura monástica estabelecem-se como eixos de continuidade entre a estrutura da vida urbana, tal como ela foi assumida pelo mundo romano como uma das suas realizações mais características, e um mundo novo e instável, marcado pela dissolução das instituições políticas tradicionais e pela queda das trocas comerciais.

Não deixa, assim, de ser revelador que o monaquismo, na sua expressão cenobítica, se tenha desenvolvido com particular vigor e variedade no Ocidente Romano, em confronto com a menor expressividade quantitativa e qualitativa na parte Oriental do Império. Entre as muitas razões que explicarão esta divergência de destinos para o fenómeno monástico no Ocidente latino e no Oriente grego, pensamos nós que teria pesado a capacidade de as instituições e as características da civilização greco-romana se terem deteriorado no primeiro caso, mas mantido com uma grande qualidade no segundo.

Entre os estudiosos do fenómeno histórico e sociológico do monaquismo identificam-se, como factores que favoreceram o seu desenvolvimento, elementos que entravam em conflito e colocavam em crise a coesão da cidade antiga. A fuga dos cristãos egípcios para o campo e o deserto na altura das perseguições sob o Império de Décio e de Diocleciano (250-1 d. C.; 303-304 d.C.); a contestação, implícita ou explícita aos fundamentos da sociedade antiga, materializados na recusa em integrar os exércitos ou a administração, em cumprir as obrigações fiscais e cívicas, consideradas incompatíveis com o exercício da fé cristã; a contestação aos símbolos do poder imperial; a promoção do celibato aliada à expectativa escatológica, foram

exemplos de comportamentos reveladores de que, particularmente no período histórico anterior à *Pax Constantiniana* de 313 d. C., havia no cristianismo tendências de incompatibilidade em relação à ordem política e social até então estabelecida.

A Paz de Constantino e a acção do Imperador Teodósio no final do séc. IV contribuíram para uma maior harmonização entre os interesses seculares e os valores cristãos e para a vitória do que poderemos classificar como a tendência secular e legalista do cristianismo como força vital na Igreja cristã. Contudo, é precisamente neste momento que, do cristianismo, o ascetismo já há muito latente surge como uma tendência radical de restauro da pureza da mensagem evangélica. “*Não há acordo entre Cristo e o Século, nenhuma conciliação entre Babilónia e Jerusalém*”, diziam as inflamadas sentenças jeronimianas, contestando todos aqueles que entendiam a possibilidade de ser salvo, à luz dos preceitos cristãos, e manter a sua participação e o cumprimento dos seus deveres cívicos. Isto mesmo é sentido pelos poucos testemunhos pagãos que, nos finais do séc. IV e princípios do séc. V, manifestavam as suas reservas em relação ao cristianismo repetindo as acusações de “*odium generis humani*” ouvidas entre os pagãos nos primeiros séculos de contacto com o cristianismo³.

Nas suas origens, entre o séc. III e IV, contudo, o monaquismo afirmou-se como instância de contestação e de protesto. A partir da leitura da legislação das autoridades políticas sobre os monges, e a partir da análise do discurso teórico monástico, podemos mesmo afirmar que o seu início esteve marcado por uma atitude clara de rejeição quanto aos modos de vida vigentes, mesmo os cristianizados.

É, pois, significativo que as primeiras referências legais sobre os monges sejam negativas. Em 390 d. C., Teodósio, Valentiniano e posteriormente o Constantinopolitano Arcádio, apesar de serem cristãos, interditaram aos monges a presença nas cidades “*Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas*

³ Tácito, *Annales* 15; Plínio o Moço, *Epistolae* 10, 46; Rutilio Namatiano (*De Reditu Suo* I, vv. 439-452) observa os monges instalados na ilha de Capri e classifica-os de “raça de lucífugos, que rejeitam toda a proximidade com os homens”. Este autor remete para a generalidade da opinião pública esta acusação: *Squalet lucifugis insula plena uiris/Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt/Quod soli nullo uiuere teste uolunt/Munera fortunae metuunt, dum damna uerentur/(...)/Dicitur humanum displicuisse genus.*

solitudines sequi adque habitare iubeantur”⁴. A primeira transliteração do termo *monachos* no Ocidente surge nas Actas do Concílio Hispânico de Saragoça, em 380, num contexto que podemos interpretar como uma manifestação de reserva da Igreja secular “*Si quis de clericis propter luxum uanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit, ac se uelut obseruationem legis in monaco uiuere uoluit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum*”⁵.

Em algumas das suas cartas, Jerónimo, apoiante do movimento monástico, dá testemunho da hostilidade na opinião pública em relação aos ascetas e à integração do ascetismo na cidade, tendência religiosa nova, cuja radicalidade é encarada com estranheza numa cidade oficialmente cristã. Na carta 39, dirigida a Paula pela morte da sua filha Blesilla⁶. Jerónimo é portador da voz corrente que considera os monges uma presença nociva na cidade. Pelos mesmos anos, o orador Libânio denunciou, em carta ao Imperador Teodósio, a participação de multidões indisciplinadas de monges na destruição e na violência sobre os lugares sagrados dos cultos pagãos, particularmente no campo⁷.

Curiosamente, a versão cristã destes factos não é diferente. No outro lado do Império romano, em pleno Ocidente, encontramos elementos que demonstram que, nos primeiros anos de apoio imperial ao Cristianismo, o combate ao paganismo usou como método de afir-

⁴ CTh *De Monachis* 16.3.1. (ed. Krüger.—*Codex Theodosianus*, Berlin, 1923) Em 392, CTh 16. 3. 2 *Monachos, quibus interdictae fuerant civitates, dum iudiciariis aluntur iniuriis, in pristinum statum submota hac lege esse praecipimus; antiquata si quidem nostrae clementiae iussione liberos in oppidis largimur eis ingressus.*

⁵ Concílio de Saragoça, C. 6, J. Vives, *Concilia Visigoticos e Hispanorromanos*, CSIC, 1963 (p. 17). Muitos autores consideram que esta determinação surge inserida na repressão contra o movimento herético de Prisciliano, de tendências ascéticas, interpretação reforçada pelo teor do c. VII “*Ne quis doctoris sibi nomen imponat praeter has personas quibus concessum est*”.

⁶ Escrita provavelmente em 384. S. Jerónimo, 39, 6 (ed. J. B. Valero, *Epistolário I*, BAC, Madrid, 1993), p. 351. ...*Quousque genus detestabile monachorum non urbe pellitur, non lapidibus obruitur, non praecipitur in fluctus...*; Ambrósio *Ep.* 41.27, dá conta de que o Imperador Teodósio se queixava dos distúrbios causados pelos monges ...*monachi multa scelera faciunt.*

⁷ Libanius, *Oratio XXX, On the Temples*, (Selected Works, Loeb Classical Library) pp. 100, 4-6: Libânio traça um quadro dramático da história recente das cidades imperiais, Roma e a “segunda capital” Constantinopla, da campanha de destruição física dos templos pagãos, e da proibição dos sacrifícios. Na p.. 109, 9 “os templos são a alma do espaço rural...”

mação o dismantelar dos santuários pagãos, particularmente nas províncias e no campo. Assim, Sulpício Severo conta-nos que o Bispo e antigo soldado Martinho de Tours (316-397), figura grande e exemplar do monaquismo Ocidental, se destacou, após a sua aclamação episcopal em 370, no combate contra os espaços sagrados pagãos⁸. Antes, tinha desafiado as autoridades imperiais ao recusar combater nos seus exércitos. Afirmava: “ - Pertenço agora à milícia de Cristo (*militia Christi*)”. Esta condição tornava-o, no seu entender, incompatível com a participação na defesa activa do *limes* imperial numa época de crise. Martinho, à imagem de outros cristãos da época, sentia que a defesa dos seus valores mais caros não passava pela preservação da cidade política ou civil, mas pelo empenho na cidade religiosa e na construção da Igreja como instituição temporal.

Estes dois discursos, de perspectivas ideológicas e religiosas diferentes, convergiram na interpretação do mesmo momento histórico: o aparecimento do cristianismo como religião do Estado Romano fez-se acompanhar por uma estratégia concertada de dismantelamento, sobretudo no espaço rural, dos símbolos religiosos pagãos, e pela sua substituição por espaços sagrados cristãos. Não houve, pois, destruição das centralidades, houve sim substituição dos seus protagonistas⁹.

Existem várias explicações para o facto de este fenómeno ter ocorrido sobretudo no mundo rural: no séc. IV, a cristianização do *pagus* foi, em muitos lugares, feita pelo movimento monástico que, por razões extrínsecas e intrínsecas, actuava sobretudo na província: a legislação Teodosiana pretendia manter os monges afastados das cidades, pelos distúrbios que estes causavam. Como sugere Libânio,

⁸ Sulpicius Seuerus, *Vita Martini*, 13-14, SC 133. O vocabulário usado é concreto: o avanço do cristianismo sobre o paganismo não se faz apenas pela conversão ou conquista das consciências, mas por uma real ocupação do espaço: “*templum antiquissimum diruisset*”; *fano antiquissimo et celeberrimo ignem immisisset*”; *templum opulentissimum superstitione religionis uoluisset euertere*; “*dum profanam aedem usque ad fundamenta dirueret...*”. A sua acção como exorcista é também fisicamente representada, na medida em que expulsa os demónios das pessoas atormentadas.

⁹ A. Guillaumont, (“Le Depaysement comme forme d’Ascese dans le monachisme ancien”, *Aux origines du monachisme chrétien, Pour une phénoménologie du monachisme*, SO 30, 1979, pp. 89-126.) explora o significado da peregrinação no domínio religioso.

também na cidade havia meios, jurídicos e militares para assegurar a ordem pública, e por isso os agentes perturbadores fugiam ao confronto. Por outro lado, a própria ideologia monástica instruía os seus seguidores no sentido de buscarem o espaço vazio, do termo grego para “deserto” *êremos* “o ermo” e o afastamento voluntário da civilização.

Os protagonistas do primeiro monaquismo adoptaram portanto um discurso hostil ao modo de vida urbano. Os exemplos do egípcio Antão, e do teorizador Evágrio do Ponto, de S. Jerónimo e mesmo de João Cassiano, personalidades que viveram entre o séc. IV e o séc. V, mostram uma coerência sobre as características germinais do monaquismo: a *anachoresis*, isto é “o isolamento progressivo”; o abandono dos vínculos familiares e sociais, a rejeição da propriedade e dos interesses económicos em geral; o celibato, eram características que se completavam por um projecto de vida ideal, uma “*ascesis*” individual, isto é, a entrega a um programa de exercícios de aperfeiçoamento interior. Este processo de construção envolvia a oração, o trabalho, o jejum e a continência desenvolvidos num ambiente solitário, estranho ao praticante ou num assumido processo de “itinerância” ou mesmo de *xenitheia* “exílio em terras estrangeiras”.

Considerando objectivamente cada uma destas características, e analisando-as separadamente, facilmente as classificamos como hostis aos valores de auto-conservação que animam qualquer comunidade, e profundamente virulentas em relação aos interesses alargados da sociedade romana tardia, complexa, burocratizada e sobretudo fragilizada pelos desafios internos e externos que sofria.

Dois aspectos mostram a gravidade do fenómeno: em primeiro lugar, as personalidades cujos testemunhos mencionamos são originárias de vários pontos do Império, o que dá conta da transversalidade do fenómeno. Em segundo lugar, elas pertencem às elites cultivadas do Império e, vêm de extracto económico e social confortável. Não estamos, pois a falar de franjas de excluídos ou das massas empobrecidas ou escravizadas que contestam sob uma capa ideológica ou religiosa as condições de vida ou o seu descontentamento face a um regime opressor.

De acordo com o relato de Atanásio de Alexandria, o primeiro monge, Antão (251-356) despojou-se da sua herança, partiu para o deserto, e progressivamente afundou-se em lugares cada vez mais inóspitos, em busca da solidão que a sua fama lhe negava. O Diácono

Evágrio do Ponto (345-399), depois de se ter notabilizado nas querelas trinitárias ao lado de Gregório de Nazianzo no Concílio de Constantinopla convocado por Teodósio, considerou a Nova Roma demasiado turbulenta para a vida espiritual, e partiu, primeiro para Jerusalém, depois para Alexandria, por fim, para o deserto da Níttria e, em 385, para o ainda mais inóspito deserto da Scítia, onde compôs os seus tratados de espiritualidade monástica. Jerónimo (em 384) deu testemunho em várias cartas da prática corrente entre os meios ascéticos romanos da *apoikia* e da *xenitheia*, ou seja, do abandono do lar e da opção pela vida em terras estrangeiras, atitude que está na base de uma das mais extraordinárias migrações da Antiguidade Tardia, a que deslocava habitantes da parte ocidental do Império até aos lugares santos dos relatos bíblicos e até ao Egipto. Entre estes, Cassiano (360-430), educado num mosteiro em Belém, permaneceu dez anos no Egipto para aprender o austero modo de vida dos anacoretas. Depois de uma passagem por Constantinopla, viajou para Roma, após o que se instalou em Marselha, onde transmitiu a sua experiência, espiritual e organizativa, dos mosteiros do Oriente. São, de facto, os melhores e os mais cultos que escolhem outra escala de valores e rejeitam as vias tradicionais de notabilidade, como a carreira política, administrativa, jurídica ou mesmo militar.

O aperfeiçoamento espiritual era promovido pela espiritualidade monástica por meio do abandono do espaço familiar, da solidão e da procura de um espaço humano e natural adverso. O caminho a ser percorrido era, portanto, solitário e individual. A prevalência do anacoretismo militante, em combate contra as seculares estruturas de suporte da vida comunitária, permanecerá como modelo do herói monástico nas obras literárias dedicadas aos monges. Os grandes líderes de comunidades monásticas são sempre retratados como figuras que muito a custo cedem a sua presença às comunidades que congregam num movimento espontâneo, atraindo seguidores pela manifestação visível da sua santidade. Quando podem, evadem-se de novo para a solitária reclusão, apesar de aceitarem que comunidades por si inspiradas nasçam e prosperem.

As *Vitae* dos grandes mentores monásticos dos sécs V a VII mantiveram-se fiéis a este modelo de herói líderes e fundadores que assumiram as responsabilidades colectivas para além do seu projecto de aperfeiçoamento individual como uma contingência, como uma

cedência em relação às suas obrigações “sociais” para com as comunidades que os tomavam como exemplo, como guias, e mesmo enquanto bispos, tal como S. Martinho de Tours, S. Bento de Núrsia ou S. Frutuoso de Braga. O percurso biográfico destes contraria efectivamente a *stabilitas loci* e o respeito pela hierarquia defendido pelos textos disciplinares, alguns deles aprovados pelos próprios¹⁰. Em muitos episódios surgem mesmo a desafiar a ordem, religiosa, militar ou civil, estabelecida.

Na verdade, os deveres pastorais não eram compatíveis com a solidão monástica, pelo que seria sentido, por parte dos biógrafos, o conflito entre o ideal pregado e aprendido na cultura literária cristã e a prática destes novos tempos, em que estes líderes se substituíam às organizações políticas e laicas como pólos orientadores de acção, como instâncias de recurso e de procura.

Nestes novos tempos, as pessoas acorriam aos mosteiros, aos santuários, às igrejas, e não às despovoadas e perigosas cidades. Integrar o número de *religiosi*, pertencer a uma ordem, um grupo prestigiado sujeito a uma dinâmica interna, pôde tornar-se apelativo numa época de incertezas e de instabilidade¹¹. Mas nem por isso

¹⁰ *Vita Martini*, (5, 1): Hilário de Poitiers tenta, sem sucesso, tornar Martinho seu diácono; (9, 1-10,1) solicitado para o episcopado de Tours, resiste porque assim não pode continuar o seu projecto monástico. Tornado bispo por aclamação popular, mantém a humildade própria de um monge (10, 2) “*eadem in corde eius humilitas, eadem in vestitu eius vilitas erat: atque ita, plenus auctoritatis et gratiae, implebat episcopi dignitatem, ut non tamen propositum monachi virtutemque desereret*”. A Regra de S. Bento apresenta, no seu início, a tipologia dos monges. A primeira, a dos cenobitas, é a que congrega todos os que militam sob uma regra e um abade (*militans sub regula uel abbate*). A segunda, a dos anacoretas, é apresentada como um ideal difícil de atingir, porque exige muita experiência. *Deinde secundum genus est anachoritarum, id est eremitarum, horum qui non conversationis fervore novicio, sed monasterii probatione diuturna, qui didicerunt contra diabolum multorum solacio iam docti pugnare, et bene exstructi fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi, securi iam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, pugnare sufficiunt*. No entanto, o percurso de Bento foi inverso; primeiro o aprendizado na solidão, só depois cederá a sua experiência de líder às comunidades.

¹¹ Nos relatos hagiográficos tardios e alto-medievais pululam episódios de violência e penúria, com efeitos normalmente sanados pela intervenção do biografado, herói e santo: doenças cruéis, ataques súbitos de vilões em caminhos desertos, fome e pobreza só confortada pela generosidade do santo, raptos de inocentes. Estes episódios são normalmente analisados segundo a estética literária própria do género, como

deixou de ser sentida a mensagem primitiva da incompatibilidade entre a vida comunitária e o apelo ascético. Por isso, houve que tornar espiritual e simbólica esta “fuga do mundo”, rejeitando a forma material e concreta associada aos primeiros protagonistas. Houve, então que se tornar mais exigente o discurso e recriar na comunidade monástica essa luta individual pela perfeição.

O poder político deu-se cedo conta da importância da instituição monástica como membro integrante da sociedade e como estrutura capaz de absorver um papel até aí preenchido por outras instituições. As autoridades políticas e religiosas demonstram, nas suas opções legislativas em relação aos mosteiros, a percepção de que as mesmas são instituições humanas, formas de organização social coesas integradas na cidade.

Esta atitude pode ser ilustrada pela legislação que diz respeito aos monges constante no *Codex Theodosianus*, referência da produção jurídica tardia desde os Imperadores cristãos até meados do séc. V¹². Assim, se antes documentámos as atitudes imperiais de reserva em relação à potencial desordem causada pelos monges, registou-se também uma preocupação pelo seu enquadramento e solidez institucional. A questão da propriedade monástica é particularmente visada, e são aprovadas as primeiras leis que determinavam a liberdade de a pessoa consagrada, homem ou mulher, preservar os seus direitos de herança, a liberdade de legar os seus bens à instituição que o acolhe e mesmo a obrigatoriedade de o fazer caso não tenha apontado outro

manifestações do “maravilhoso hagiográfico” e ocasiões de heroísmo para o protagonista. Sem pôr em causa esta interpretação, perguntamos se, por detrás da constância destes relatos, não poderá estar um real sentimento de instabilidade e de desprotecção próprio de tempos difíceis. O modelo hagiográfico primitivo, que podemos ver, por exemplo, na *Vida de Santo Antão* de Atanásio de Alexandria ou na *Vida de Paulo* e na *Vida de Malco* de Jerónimo também adopta o modelo agónico como estratégia de revelação do santo e herói protagonista, mas os oponentes são fantásticos: o demónio nas suas múltiplas manifestações, as forças naturais, as tentações interiores, e mesmo cristãos de correntes heterodoxas. Raramente este combate reveste contornos passíveis de uma leitura histórica.

¹² Compilado por Teodósio II e publicado em 438, compila as leis desde Constantino que se mantêm em vigor, reescreve outras, revogando decisões anteriores, e legisla sobre aspectos novos.

herdeiro legítimo. Estão, pois criadas as condições para a consolidação do património monástico¹³.

Acresce, nesta legislação, o reconhecimento da participação dos mosteiros como estruturas de apoio social e administradoras de caridade. Esta identificação chegou ao ponto de, na legislação de Justiniano (séc. VI), serem todas, instituições religiosas, monásticas e locais de apoio social, reunidas indiferentemente na mesma categoria¹⁴: falar de *monasteria* difere pouco, em termos de avaliação política, de falar de *asceteria*, *ecclesiae*, ou *xenones* (local de residência de estrangeiros); *ptochotrophiae* (local de acolhimento e alimentação dos pobres); *brephotrophiae* (local de acolhimento de crianças), de *orphanotrophiae* (local de acolhimento de órfãos) ou mesmo de *gerontocomiae* (local de reunião de anciãos e asilo). Estas designações e estas leis destinam-se à complexa e populosa realidade do Império romano do Oriente, mas destacamo-la pelo seu papel precursor no reconhecimento da função de socorro social prestado por estas comunidades monásticas.

A linguagem empregue pelos fundadores monásticos esteve também marcada por esta opção de integrar as estruturas do mundo, adoptando os seus símbolos e a forma externa e interna de se organizar. O nascimento e a expansão de uma comunidade exprimia-se com os mesmos termos que, nas línguas antigas, eram reservados aos fundadores de cidades, de nações e de impérios. Esta transferência de linguagem é significativa, pois revela a *aetas monastica*, não apenas

¹³ (CTh, 5.3.1) Se os “*episcopus aut presbyter aut diaconus aut diaconissa aut subdiaconus, uel cuiuslibet alterius loci clericus aut monachus aut mulier quae solitariae uitae dedita est*” não fizerem testamento, se não tiverem família, ou dívidas, então “*bona quae ad eum pertinuerint sacrosanctae ecclesiae uel monasterio cui fuerat destinatus omnifariam socientur*”. A determinação dos imperadores sucessores de Teodósio II que vai no sentido da liberdade dos testamentos das pessoas consagradas foi adoptada por Justiniano para o Império do Oriente, (CJ. 1.2.13 Imperatores Valentinianus Marcianus): *Generali lege sancimus siue uidua siue diaconissa uel uirgo deo dicata uel sanctimonialis mulier (...) testamento uel codicillo suo quod tamen alia omni iuris ratione mutitum sit, ecclesiae uel martyrio uel clerico vel monacho uel pauperibus credidit id modis omnibus ratum firumque consistat*.

¹⁴ (CJ 1.2.23)*Sacrosanctis ecclesiis siue uenerabiles xenonibus uel ptochiis, uel monasterium masculorum uel uirginum uel orphanotrophis uel brephotrophis uel gerontocomiis...*; (CJ 1.3.0) *De episcopis et clericis et orphanotrophis et brephotrophis et xenodochis et asceteris et monasteriis et priuilegio eorum castrensis peculio et de redimendis captiuis et de nuptiis clericorum uetitiis seu permissis...*

como fenómeno espiritual, mas também como fenómeno institucional concreto e espacialmente definido¹⁵: “*fundare*”, “*aedificare*”; “*erigire*”; “*construere*”; “*creare*”, “*instituere*”; “*constituere*”; “*extruere*” são os verbos usados para descrever o acto de criar um mosteiro, que é acompanhado do seu povoamento e do estabelecimento de uma regra de vida (“*ritus regularis*”; “*disciplina*”, “*norma*”, “*lex*”, “*regula*”). O líder monástico tem definido, portanto, um projecto de expressão política, no sentido etimológico deste termo.

O mosteiro martiniano, um dos primeiros modelos comunitários a instituir-se no Ocidente, não fugindo ao primordial princípio da separação do mundo, surge como realidade materialmente separada do mundo exterior e em combate espiritual com as forças do Século. Mas apresenta já sinais da resolução do conflito, por duas vias de superação do mesmo: a primeira é a que promove a institucionalização e a progressiva complexidade da vida interna da comunidade; a segunda, que decorre da devolução dos recursos humanos investidos no mosteiro à comunidade cristã e secular¹⁶.

Não se pode falar de uma regra monástica explícita, mas já há normas que uniformizam determinados aspectos: no aspecto económico,

¹⁵ É conhecida o oxímoro “o deserto, uma cidade” (João Crisóstomo, *In Math. Hom.* 8, 4-5 (PG 57, 87-90); Jerónimo *Ep.* 2, op. Cit. p. 80 “*spectarem desertum omni amoeniorem ciuitatem, uiderem desolata ab accolis loca quasi ad quoddam paradisi instar sanctorum coetibus obsideri*”; Atanásio, *Vida de Antão* 44, 1-5, p. 254, *êêremos epolísthe monachôn* é expressão atanasiana que resume a amplitude humana e espacial do movimento monástico iniciado por Antão “o deserto tornou-se uma cidade”.

¹⁶ O texto em que se expõe a norma de vida criada por S. Martinho em Licugé é exemplo de como, no monaquismo cenobítico, se ultrapassa o paradoxo entre o apelo do deserto e as contingências da civilização. (Sulpício Severo, *Vita Martini*, 10.1-9, ed. cit., p. 274). Martinho instalou fora da cidade “*statuit extra ciuitatem*” um mosteiro “*qui tam secretus et remotus erat ut eremi solitudinem non desideraret...*”: era um lugar inacessível, só com uma via de acesso. Ele e os seus oitenta companheiros ocupavam células individuais precárias. Todos os bens eram postos em comum, o comércio “*non emere aut uendere*” e o trabalho “*ars nulla habebatur*” eram interditos, à excepção dos mais novos, que podiam ser copistas. Os maiores dedicavam-se à oração. Vestiam-se uniformemente de pelo de camelo “*plerique camelorum saetis uestiebantur*”, e uma veste mais suave era reprovada “*mollior ibi habitus pro crimine erat*”. Estas condições de vida são extraordinárias, porque muitos deles eram nobres e voluntariamente abdicaram do conforto e da distinção social “*Quod eo magis sit mirum necesse est, quod multi inter eos nobiles habebantur, qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant*”.

os elementos regulados constituem base de sustentação da economia urbana, o que traduz a permanência do primitivo propósito de contestação social e política do monaquismo (à imagem do preceito neotestamentário da comunidade perfeita de Jerusalém) a proibição do gozo individual da propriedade (a *peculiaritas*), do comércio e do trabalho. Dentro deste propósito de contestação, temos a abstinência do vinho e a uniformização da indumentária, indicadoras de um propósito de renúncia, de pobreza e da igualdade entre todos. Indícios de uma hierarquia interna e de uma especialização dos cargos são já apontados: os mais jovens podem dedicar-se à cópia de manuscritos, os mais velhos, *maiores*, só se dedicam à oração “*orationi uacebant*”.

Os ritmos do quotidiano, alternando prece individual com a prece colectiva; as horas de jejum com a hora da refeição comunitária, são também fixados. O sustento da comunidade resultaria da partilha da propriedade individual, modelo económico que vigorou nas primeiras comunidades monásticas ocidentais. Assim, ainda que se adopte um modelo de vida que contesta os condicionamentos da civilização antiga, em profundidade, estes não são alterados. Permanecem como objectivos na estrutura profunda da organização da vida comunitária, o que nos leva a afirmar que, mais do que contribuir para o desmantelar da cidade antiga, em riscos de ruína neste período da Antiguidade Tardo-Medieval, os teorizadores do cenobitismo procuravam apresentar-se como uma alternativa, credível e estável.

Assim, houve limites para dimensão revolucionária ou mesmo anti-social do monaquismo: os monges que, no Ocidente, formaram as primeiras comunidades, não elegeram o trabalho como método de santificação. Oriundos da aristocracia cristianizada, transportaram para o mosteiro os comportamentos da sua origem social, e assim valorizaram a partilha comunitária dos bens. O mosteiro permitia a salvaguarda de um património que, se tivesse permanecido no século, estava muito mais fragilizado numa época de instabilidades várias. Assim, Sulpício Severo destacou o facto de muitos dos companheiros de Martinho serem nobres e educados, o que dilatava, segundo diz o autor, o valor da sua opção pela humildade e pela paciência.

A mesma continuidade dos valores primordiais da classe ocorre quando se analisa o monaquismo feminino. As *puellae Dei*, ou o monaquismo de expressão feminina, é levado a cabo nas *uillae* ou

nas casas urbanas da família, e elege como carismas a reserva ao espaço da casa, a continência, o jejum e a oração. Nada que contrariasse excessivamente, portanto, a imagem ideal da matrona romana, que tinha como privilegiada instância de expressão o espaço doméstico.

Atingimos, pois, a segunda via de superação do conflito entre o monge e o exterior. Graças às qualidades desenvolvidas pela educação no mosteiro, muitos monges tornaram-se bispos, pastores de comunidades, de igrejas e de cidades que os reclamam como líderes. O mosteiro surge socialmente não só como espaço de salvaguarda alternativa de uma sociedade que se combate, mas como instância de renovação do próprio espaço de inserção, fenómeno que legitimou a maior densidade da organização interna do mosteiro. Este fenómeno foi particularmente relevante no Ocidente, e pensamos que não pode ser completamente desligado da própria circunstância da Queda do mundo Antigo, vivida de forma mais abrupta no Ocidente.

A concepção do mosteiro como espaço que preserva e dá continuidade a um ideal de civilização urbana exprime-se de formas diversas. A mais evidente é sem dúvida o aparecimento de regras monásticas explícitas, isto é, do desenvolvimento do aparato jurídico explícito, escrito e sancionado pela comunidade. Este, embora seja justificado pelo texto bíblico e embora tenha surgido, no Ocidente, com a tradução para Latim dos originais gregos de S. Basílio e de S. Pacómio, desenvolve-se no Ocidente durante quatro séculos, proliferando até cerca de trinta textos diferentes. De onde vem esta ânsia de regulação e de tornar previsível o comportamento do indivíduo no mosteiro? No nosso entender, o desenvolvimento desta tipologia de textos não pode ser desligada da necessidade de segurança e de conservação de uma das estruturas mais sólidas da cidade antiga, que era a existência das leis e de um sistema jurídico e penal disposto a fazê-las cumprir.

A Regra de S. Bento exprime bem essa evolução em relação aos tempos iniciais do monaquismo. No Prólogo, ela dirige-se aos homens dispostos a um *initium conuersationis*, “*constituenda est ergo nobis dominici schola seruitiū*”. O anacoretismo é aí descrito como um combate heróico, destinado aos mais *probatī*, e não ao homem comum. Para este, o mosteiro é o lugar ideal de aperfeiçoamento e de educação, e, diríamos nós, de socialização. Para este

homem comum do séc. VI, já faz sentido falar no trabalho, a par da oração, como métodos probatórios. Por um lado, o monaquismo beneditino não tem por destinatário as elites, e, por outro lado, o fim do Mundo Antigo fez desaparecer, ou pelo menos tornou um bem mais raro, esse sólido suporte da vida na Antiguidade que era a servidão e a escravatura. Por isso, como estrutura humana complexa, desenvolve estratégias de auto-preservação: integrar o trabalho como condição óbvia de manutenção económica, tarefa especializada a cargo de um grupo social específico na sociedade antiga, demonstra a capacidade de adaptação aos novos tempos, mas também revela que não houve, de facto, rejeição dos fundamentos e das características da cidade antiga.

Além do trabalho, a diversificação das actividades socialmente relevantes desenvolvidas no mosteiro também resulta desta integração de funcionalidades dantes exercidas ou mesmo inexistentes na *ciuitas* da Antiguidade: o mosteiro da Alta Idade Média absorve funções de relevo social, como são a assistência aos peregrinos e viajantes, o cuidado com os órfãos, os idosos e os doentes, o lugar de expiação de punições canónicas ou civis. Contribuíam também para o controlo demográfico exercido pelas famílias, pois com a proibição do infanticídio, parte da população em idade fértil era desta forma votada ao celibato.

O mosteiro tornou-se uma organização complexa. São marcas dessa complexidade o progressivo controlo do tempo monástico, e da gestão circunstanciada, segundo cada instituição monástica específica, de três ocasiões produtoras de ritmo na vida do monge: o calendário e a duração dos momentos de oração (o ofício divino); o tempo destinado ao trabalho e as actividades desenvolvidas; as horas de refeição comunitária e o jejum.

Na condução do mosteiro, estão também representadas as instituições nucleares da ordem política antiga: um rei (um *abbas*); um conselho (*consilium patrum seniorum*); uma assembleia (a *collecta* ou o *conuentum*, ou a reunião semanal ordinária). Há uma disciplina jurídica escrita, conhecida por todos, na qual se estabelece a disciplina do quotidiano, os interditos e as penalizações a eles associadas. O mosteiro prevê também um modo de renovação, pelo integrar de dos novos elementos. Estes são sujeitos a um período probatório que, à imagem da formação dos militares no exército romano, dura um ano.

As relações entre os monges tornaram-se progressivamente mais hierarquizadas, à medida que o monaquismo alcança maturidade¹⁷. Do núcleo Mestre-discípulo (ou seja, ancião e noviço) passamos para as *decaniae*, ou *scholae*, um grupo de dez homens chefiados por um *decanus* ou um *magister* e para um *praepositus* ou um *prior*, figura que coordena os aspectos temporais do mosteiro. A estes se sobrepõe o *Abbas*, vínculo espiritual para a comunidade. Mas as ordens internas especializaram-se: o *semanarius* ou *hebdomadarius*, o *infirmarius*, o *ianuarius*, o *cellararius*, reproduzem a especialização das actividades no interior do mosteiro. Este quadro sobrepõe-se a uma organização interna prévia, que é a que resulta da antiguidade na Instituição, conjugada com o mérito exibido por cada um. Há, portanto, um sistema de avaliação interna, que ordena os monges entre *seniores* e *iuniores*, ou entre *maiores* e *nouitii*. Muitos autores reflectiram sobre a adopção, pela linguagem monástica, de vocabulário da organização militar romana.

O mosteiro revê-se a si próprio como um exército, uma *militia*, imagem que possui uma leitura interna, ou seja o mosteiro como uma comunidade disciplinada e sujeita a uma hierarquia interna; e uma leitura externa, isto é, o mosteiro, à imagem dos acampamentos militares clássicos, organiza o espaço exterior, centraliza os interesses das comunidades, dedica-se simbolicamente e também materialmente a uma missão de defesa e preservação do espaço circundante. O progresso real que se verificou em torno dos mosteiros, historicamente verificável, fala pela capacidade de inserção destas estruturas nas comunidades alargadas e pelo acolhimento duradouro que lhes foi concedido, durante os séculos de grande parte da história europeia, até aos alvares da Idade Contemporânea.

¹⁷ Os rituais da vida militar são transpostos para o quotidiano do mosteiro: *cinctus/discinctus* como acto simbólico de investidura (Regra de Cassiano, Regra de Columbano, Regra de S. Bento). Entrar no mosteiro é *militare* (Regra de Donato, Regra de Paulo e Estêvão, Regra de Macário); *militia Christi* (Regra de Cassiano, Regra de Cesário para as Virgens, Regra de Isidoro, Regra de S. Bento). O *praepositus* é o responsável executivo máximo (Regra de Cassiano, Regra de Isidoro, Regra de S. Bento, tal como na administração imperial tardia). A comunidade é uma *schola* (Regra de Pacómio, Regra de Cesário às virgens, Regra de Tarnant; Regra de Aureliano).